

Contre-enquête sur le subjectivisme de Sartre. Notes de lecture sur l'ouvrage de Michel Kail, *Jean-Paul Sartre. Conscience et subjectivité, une critique du volontarisme*, Paris, Demopolis, 2018, 170 p.

Remarques introductives : la pensée sartrienne et son époque

Dans « L'Époque des "conceptions du monde"¹ », Heidegger qualifie de « moderne » le rapport de l'homme au monde où le *Dasein* témoigne de sa capacité à fonder des représentations. Or, comme le rappelle Michel Kail, ce pouvoir définit la « subjectivité » et l'âge moderne comme « l'époque de la subjectivité » (p. 105).

Sartre y appartient-il ?

À partir des années 1960, un « "positivisme" souvent agressif en France » (p. 18) a vu en lui un partisan du subjectivisme. À lire Bourdieu, il est même « ultrasubjectiviste² ». Trois arguments soutiennent cette accusation. 1° Dès ses premiers écrits phénoménologiques, Sartre sanctifie la conception moderne de la subjectivité, car, en définissant l'intentionnalité du sujet comme un mouvement d'éclatement vers le monde, il réinstaure une illusion qui avait été dénoncée par nombre de sociologues français : le rêve d'une conscience sans attaches ni racines. 2° Dans *L'être et le néant*, cette conception est systématisée en une théorie du « projet originel » ; mais l'appareillage de l'ontologie phénoménologique oublie d'examiner les conditions de possibilité « mondaines » du projet de l'être-pour-soi. 3° Cette conception « moderne » du rapport de l'homme au monde s'achève avec la *Critique de la Raison dialectique* où Sartre développe une interprétation contractualiste des rapports humains. Dans ce texte, la genèse du collectif est causée par l'association des libertés individuelles en lutte contre la rareté d'un environnement. D'où il faut conclure avec Bourdieu et certains « positivistes » français que les grandes œuvres sartriennes appartiennent pleinement à l'époque de la subjectivité.

Mais M.K. ne partage pas leur avis. C'est contre eux qu'il écrit *Conscience et subjectivité* où il se propose de mettre en exergue « l'originalité de la théorie sartrienne de la conscience » afin de « démontrer en quoi elle est incompatible avec une théorie du sujet » (p. 5). L'auteur veut prouver que la pensée sartrienne est d'un autre âge. Cette contre-enquête sur le subjectivisme de Sartre nous a convaincu, peut-être moins par son contenu que par son intention directrice ; laquelle fut à notre goût insuffisamment systématique et synthétique. Voici pourquoi nous en rendrons compte sous cette forme systématique. En effet, pour des raisons qu'il ne nous appartient pas d'élucider, M.K. ne souhaite pas donner à son ouvrage ce type de présentation, tout comme il refuse de le ranger parmi « l'abondance des commentaires » (p. 3) sur Sartre. Son projet est d'une autre nature : l'expertise qu'il propose de l'œuvre sartrienne vise à contribuer « au renouvellement de la pensée critique » (p. 3). Les lecteurs diront s'il y est parvenu avec cet essai où *L'être et le néant* occupe une place centrale autour de laquelle gravitent les écrits du premier et du second Sartre.

1. La nature transcendante de la conscience

Des œuvres telles que *Questions de méthode* et la *Critique de la Raison dialectique* problématisent le conditionnement de la conscience subjective par des possibles sociaux ; voici pourquoi ces textes permettent d'établir une incompatibilité entre la pensée sartrienne et la doctrine subjectiviste. Toutefois, dans le premier chapitre de son livre, M.K. propose de réaliser cette démonstration à partir de sources plus anciennes : les analyses phénoménologiques du « premier Sartre ». Son attention est essentiellement retenue par une

¹ M. Heidegger, « L'Époque des "conceptions du monde" » [1938], trad. fr. W. Brokmeier, dans M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1962, p. 99-146.

² P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, Coll. « Le Sens commun », 1980, p. 78.

proposition centrale de *La Transcendance de l'Ego* : le principe d'intentionnalité suivant lequel toute conscience est conscience de quelque chose qui n'est pas elle. Concentrant toute « l'audace » (p. 11) de Sartre, cette assertion introduit de la transcendance dans la conscience et pose réciproquement l'existence d'un pôle objectif comme corrélat de la subjectivité. Réunies par la nature transcendante de la conscience, la subjectivité et l'objectivité deviennent inséparables ; si bien que « le sort de la notion de sujet est étroitement lié à celui d'une totalité présupposée, qui lui confère sa cohérence mais aussi sa place, tandis que la notion de conscience s'épanouit dans une totalité détotalisée qui, seule, lui offre les conditions d'exercice d'une négativité » (p. 41).

Que dire de plus pour attester l'antisubjectivisme radical de la philosophie sartrienne ? Là où les œuvres d'après-guerre examinent l'enveloppement de la subjectivité par son milieu social, celles d'avant-guerre, bien loin de promouvoir le modèle d'une conscience désengagée, s'efforcent déjà de penser la détermination réciproque du sujet conscient et d'une situation présomptive, le tout sur la base d'une définition originale du principe d'intentionnalité comme transcendance intentionnelle. Selon M.K., Sartre récuse donc une conception déracinée ou « moderne » de la subjectivité dès ses premières contributions philosophiques. Il en veut pour preuve sa conception de la conscience réflexive de soi. Celle-ci déjoue les habitudes de la pensée subjectiviste. En effet, pour les doctrines de ce type, la réflexion permet au sujet de s'extraire intellectuellement de son monde pour reprendre pleine possession de lui-même en son for intérieur ; or, d'après l'auteur de *La Transcendance de l'Ego*, il ne peut y avoir de réflexion sans une transcendance de la conscience vers sa situation, car, par définition du principe d'intentionnalité, la conscience de soi est naturellement assujettie à une totalité mondaine qui lui préexiste et à laquelle elle donne une signification. Voilà d'ailleurs pourquoi la conscience réflexive de soi n'est « nullement une conquête de la réflexivité se dégageant enfin de la sujétion », mais bien « un élément constitutif de la figure de la sujétion » (p. 6), à l'inverse de ce que peuvent croire les positivistes français.

2. L'exigence d'expliquer la contingence

Ces derniers considèrent également que l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant* est un projet lacunaire. D'après eux, son appareillage conceptuel ne peut pas rendre compte de la genèse du projet intentionnel du pour-soi. À lire Bourdieu, il s'agit carrément d'une épistémologie allant « de pair avec l'horreur de la pensée génétique³ » ; à trop mettre l'accent sur une description phénoménologique du projet originel, qui sanctifie la liberté créatrice du sujet, Sartre délaisse « la question des conditions économiques et sociales⁴ » de l'activité intentionnelle propre à chaque conscience individuelle. Une preuve de cette tendance anti-génétique pourrait être d'ailleurs trouvée dans la « preuve ontologique » de *L'être et le néant* : celle-ci s'articule en une dialectique entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi, entre la conscience et le monde, l'homme et la situation, mais le premier terme polarise toute la dualité ontologique, là où le second demeure passif et ne joue aucun rôle déterminé ; voici pourquoi, dès le départ, l'analytique sartrienne du *cogito* s'avère incapable de prendre en compte les ancrages ontologiques de la conscience, et, manquant d'examiner le champ qui soutient la conscience, elle débouche sur une conception subjectiviste du sujet d'après laquelle la subjectivité est auto-fondée. C'est la fameuse « anthropologie imaginaire⁵ » de Sartre, où l'homme n'est solidaire de rien, où l'individu demeure sans autre société que lui-

³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes* [1997], Paris, Seuil, Coll. « Essais », 2003, p. 166.

⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* [1972], Paris, Seuil, Coll. « Essais », 2000, p. 239.

⁵ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, chap. 2, p. 71-86.

même, et où « [c]e n'est pas l'examen de l'en-soi – qui n'est jamais que ce qu'il est – qui nous permettra d'établir et d'expliquer ses relations avec le pour-soi⁶ ».

La contre-enquête menée par M.K. permet toutefois de contester ces différents chefs d'accusation. Les deuxième et troisième chapitres de son livre entendent prouver que l'ontologie phénoménologique est traversée par l'exigence d'expliquer la contingence de l'être-pour-soi.

À cette fin, l'auteur s'appuie sur l'introduction et sur la conclusion de *L'être et le néant*, mais aussi sur un chapitre « lumineux et essentiel » (p. 43) que Sartre dédie au thème de la « La facticité du pour-soi⁷ ». De cette façon, M.K. met en place une stratégie de lecture qui consiste à focaliser l'attention sur deux caractéristiques de la subjectivité sartrienne – sa transcendance et sa contingence – en vue de renverser la charge de la preuve développée par les positivistes français.

Comme le rappelle très justement M.K., la notion de transcendance réapparaît avec la preuve ontologique. Sartre y pose que « la conscience en sa nature la plus profonde est rapport

à un être transcendant⁸ ». Ce disant, il réitère sa « décision philosophique majeure » (p. 69) qui consiste à faire de la transcendance l'être même de la conscience, et du monde un pôle d'objectivité précédant le sujet. En conséquence, la preuve ontologique ne débouche pas sur une conception désincarnée du sujet. C'est l'inverse qui est vrai : comme dans *La Transcendance de l'Ego*, la conscience est d'une nature telle qu'elle surgit au sein d'une totalité présupposée, la région de l'être-en-soi où le pour-soi réalise son projet. Il y a, dit Sartre, « une préséance ontologique de l'en-soi sur le pour-soi⁹ ». Ce qui veut dire que la subjectivité vit dans un monde contingent duquel elle émerge et dont elle s'émancipe graduellement. Mais que signifie pour elle d'en émerger ? Si *L'être et le néant* narre les péripéties de l'être-pour-soi dans la région de l'être-en-soi, en quoi consiste la scène primitive de cette aventure ontologique : celle où la conscience naît à partir de ce monde qui n'est pas elle ?

Malgré ce que croient les positivistes, Sartre discute cette question de la genèse de l'être du sujet. Cette problématique est abordée dans le chapitre sur « La facticité du pour-soi ». Il s'agit d'un texte que M.K. tient en haute estime, car ce passage innocent Sartre de « toutes les accusations selon lesquelles [il] se complairait dans un subjectivisme frileux » (p. 43). Voilà pourquoi ce passage peut achever de convaincre le lecteur du caractère contre-subjectiviste de *L'être et le néant*. Comme on l'a dit, c'est surtout la notion de facticité qui pourra nous en persuader. Ce concept apparaît pour la première fois dans les descriptions que Sartre consacre à la « présence à soi ». Cette notion lui permet de caractériser l'ambiguïté ontologique de l'être-pour-soi. En effet, d'un côté, « [l]'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant¹⁰ » ; mais, d'un autre côté, « le pour-soi est. Il est, dira-t-on, fût-ce à titre d'un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas [...] ; il est en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une "situation", il est en tant qu'il est pure contingence¹¹ ». Or, rajoute Sartre, « [c]ette contingence perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la facticité du pour-soi¹² ». D'où il faut conclure que l'être du sujet a

⁶ J.-P. Sartre, *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1976, p. 33.

⁷ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 115-121.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 529.

¹⁰ *Ibid.*, p. 114.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹² *Ibid.*, p. 119.

une double nature : il s'agit d'une conscience qui est présente au monde sur le mode de la contingence, mais celle-ci est également présente à elle-même sur le mode de la distance. Ce qui fait du pour-soi un *homo duplex*, dans la mesure où il est tout à la fois facticité et projet, situation et liberté, en-soi et pour-soi, être et néant.

Mais une ontologie phénoménologique suffit-elle à expliquer cette duplicité ? M.K. ne le croit pas et invite le lecteur à s'interroger sur « l'efficacité du discours ontologique » (p. 47) par rapport à l'autre grand type de réflexivité de *L'être et le néant* : la métaphysique. Cette dernière est en effet « requise pour prendre en compte l'individualisation et l'historicisation du pour-soi, alors que l'ontologie est disponible seulement pour "déterminer les fins dernières de la réalité humaine, ses possibles fondamentaux et la valeur qui la hantent" » (p. 70). D'où il suit que l'ontologie et la métaphysique proposent des éclairages différents sur la subjectivité. Le premier de ces deux types de discours identifie les structures immédiates du pour-soi en vue de préciser en quoi leur synthèse produit les caractéristiques originales d'un « projet ». L'autre pose la question de savoir pourquoi ces structures existent ; ce qui revient à s'interroger sur leur genèse à partir d'une totalité présomptive dont l'existence précède celle du pour-soi. Par conséquent, quand Sartre fait de l'ontologie, il décrit le caractère transcendant de la conscience ; mais lorsqu'il fait de la métaphysique, il examine les caractéristiques facticielles de la conscience et la manière dont ces données contingentes produisent la transcendance intentionnelle du sujet. C'est de cette manière qu'il pose les bases d'une anthropologie philosophique originale. D'après M.K. en tout cas, cette analytique de la facticité n'est rien de moins qu'une « *anthropologie du sujet*, autre nom de cette métaphysique que Sartre appelle de ses vœux, à la fin de *L'être et le néant*, dès lors que l'ontologie a accompli son œuvre » (p. 101-102).

Reste à savoir si cette anthropologie génétique est à venir ou déjà réalisée dans l'Essai de 1943. Nous penchons pour la deuxième option. À notre avis, cette anthropologie apparaît à deux reprises dans l'ontologie phénoménologique : une première fois, très brièvement, quand Sartre évoque « l'acte ontologique¹³ » par lequel l'en-soi se dégrade en conscience ; une seconde fois, plus amplement, avec la méthode des psychanalyses existentielles. La description de l'acte ontologique donne en effet à Sartre l'occasion d'évoquer la scène primitive des aventures ontologiques du pour-soi : il s'agit d'un « événement absolu¹⁴ », voire même d'un « miracle » (p. 69) selon M.K., au cours duquel un être-en-soi procède à une « destruction décomprimante¹⁵ » de lui-même, afin de supprimer sa facticité ; et c'est de cette négation initiale qu'émerge l'être-pour-soi, c'est-à-dire la conscience. Ainsi l'apparition du pour-soi renvoie à « l'effort d'un en-soi pour se fonder : il correspond à une tentative de l'être pour lever la contingence de son être¹⁶ ». En retour, cela signifie que la contingence est la matrice de laquelle naît la conscience. Mais, dans ces conditions, ne peut-on pas imaginer qu'une cartographie de la facticité permettrait de mieux connaître les étapes ultérieures de cette genèse ? Sartre développe une méthode spéciale pour mener à bien ce programme de recherches : il s'agit de la psychanalyse existentielle. Couronnant l'ontologie phénoménologique, cette science du singulier rend compte de la « contingence originelle¹⁷ » en procédant à un cadastre des « "renseignements sociaux" de toute espèce¹⁸ » qui sont vécus par le sujet comme des déterminations schématiques de ce que pourrait être, pour autrui et pour lui-même, sa conscience et son identité personnelle, plus largement. C'est donc avec

¹³ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 617.

¹⁸ *Ibid.*, p. 615.

cette *mathesis singularis* que Sartre suit l'émergence du pour-soi à partir de la contingence absolue ; or, d'après nous, sur la base des indications fournies par M.K., on peut faire également l'hypothèse que c'est avec cette méthode que l'auteur de *L'être et le néant* met sur pied une métaphysique positive qui consiste en une enquête génétique quant à l'apparition de la subjectivité au sein d'une totalité présomptive.

3. La préséance de la rareté

Les caractéristiques de cette totalité sont-elles seulement accidentelles ou bien nécessaires et donc connaissables ? Sartre considère que toutes les situations possèdent des structures qu'il est possible et même nécessaire d'analyser. Il entreprend cette tâche à deux reprises : une première fois au début de la quatrième partie de *L'être et le néant* ; une seconde fois, plus longuement, dans le livre I de la *Critique de la Raison dialectique*. Il en résulte, au livre II, une théorie du « groupe en fusion ». Or, d'après les positivistes français, cette explication de la « genèse d'un groupe¹⁹ » retombe dans un subjectivisme moderne ; car, en partant du principe que les collectifs se forment grâce à la mise en commun de projets propres à différents agents historiques, Sartre en vient inévitablement à considérer que la société n'est rien d'autre que le sujet complexe obtenu au terme d'une association de subjectivités isolées. C'est pourquoi, d'après Bourdieu, Sartre pose « le problème de la genèse de la société dans les termes mêmes qu'employaient les théoriciens du contrat social²⁰ ».

Mais une lecture attentive de la *Critique* atteste que Sartre examine cette problématique

à un tout autre niveau que celui de la liberté individuelle. S'il soutient bel et bien que des intentions séparées fusionnent en un projet commun dont l'effectuation contribue à définir le type d'une société, son intention n'est pas seulement de décrire les étapes progressives de cette intégration ; il tente plutôt de mettre en évidence les conditions de possibilité matérielles de ce processus associatif. En effet, pour que des intérêts idiosyncrasiques s'associent en un tout unifié, il faut d'abord et avant tout que différentes *praxis* soient minées par le même genre de besoins. Or, d'après le livre I de la *Critique*, ceux-ci dépendent étroitement des structures matérielles de l'ensemble pratique où s'épanouissent les projets des uns et des autres. Ainsi, le ressort essentiel de la théorie sartrienne du groupe en fusion n'est pas tant une théorie moderne du contrat social qu'une analyse originale des structures du champ pratico-inertiel. Partant, c'est aussi de la rareté d'une totalité présomptive que Sartre tente d'extraire une théorisation de la genèse de la société.

Telle est la conclusion de M.K. au terme de son livre. Après plusieurs chapitres passés à confronter les écrits du second Sartre aux grands thèmes de la philosophie du sujet, l'auteur aboutit en effet à la conclusion que l'argumentation sartrienne « semble invalider le raisonnement qui pose le contrat comme l'acte fondateur de la société démocratique » (p. 157) ; car, dans ce *corpus* de textes, l'activité contractante « présuppose quelque chose d'antérieur à quoi consentir » (p. 157). Parmi les œuvres sartriennes d'après-guerre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?* est sans doute celle qui atteste le plus nettement cette préexistence de l'objectivité sur la volonté libre du sujet. Voici pourquoi M.K. – qui fut l'éditeur de ce texte – en propose un commentaire soutenu dans le cinquième chapitre de *Conscience et subjectivité*, où il démontre définitivement l'inexistence d'un « parti pris subjectiviste » (p. 131) dans le chef de Sartre. Pour mémoire, *Qu'est-ce que la subjectivité ?* est une « conférence que Sartre prononça en 1961, à l'institut Gramsci, à Rome, lors d'un colloque qui se tint les 12, 13 et 14 décembre. Sartre donne cette conférence un peu plus d'un an après la parution de la *Critique de la Raison dialectique*, en avril 1960, et s'attache à dégager les acquis de sa théorie à la

¹⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* [1960], Paris, Gallimard, Coll. « Tel », Tome I, p. 452.

²⁰ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 269.

lumière du thème majeur de la subjectivité » (p. 121). Il en résulte une refonte complète de la définition de ce concept. À ce propos, Sartre écrit : « Il y a subjectivité lorsqu'un système en intériorité, médiation entre l'être et l'être, intériorise, sous la forme de l'avoir à être, n'importe quelle modification extérieure, et qu'il la ré-extériorise sous forme de singularité extérieure²¹ ». D'après ces indications, le sujet est donc moins une substance qu'un mouvement réalisé entre deux pôles d'objectivité : celui d'une dialectique qui est déterminée par la nature transcendante de la conscience mais aussi par les déterminations contingentes d'un champ pratico-inertiel. Ainsi, du point de vue de l'existentialisme phénoménologique, la subjectivité consiste en un processus perpétuel d'intériorisation-extériorisation de l'extérieur ; il s'agit d'une « retotalisation²² », sous la forme d'un projet intentionnel, de la totalité formée par les déterminations pratico-inertielles d'un univers pratique. Et c'est pourquoi, contre les positivistes, M.K. conclut que « l'individuel sartrien n'est pas à l'image du sujet substantiel » (p. 131). S'il y a un parti pris dans l'œuvre sartrienne, ce n'est certainement pas celui du subjectivisme, mais bien celui d'une compréhension « anti-essentialiste et antinaturaliste » (p. 139) de la subjectivité dont le ressort essentiel est la prise en compte d'une préséance de la rareté contingente d'une situation sur la transcendance intentionnelle de la conscience.

Conclusion : relire Sartre dans la continuité d'une tradition contre-subjectiviste

« [L]a philosophie de Sartre n'est en rien une philosophie du sujet » (p. 27). On en veut pour preuve la nature transcendante de la conscience, dans *La Transcendance de l'Ego* ; l'exigence, au sein de *L'Être et le Néant*, d'expliquer la contingence ; et, dès la *Critique de la Raison dialectique*, la constante préséance de la rareté sur la *praxis*.

CQFD.

Mais si les grandes œuvres de ce philosophe n'appartiennent pas à la fameuse « époque de la subjectivité », de quelle séquence historique font-elles partie ? Dans quelle filiation intellectuelle devons-nous inscrire leur auteur ? De nombreux passages de *Conscience et subjectivité* semblent indiquer que ce dernier fait partie d'une famille de penseurs empiristes et spiritualistes, parmi lesquels on peut compter Hume, Rousseau, Maine de Biran, Bergson et de Beauvoir. Plusieurs analogies entre ces auteurs et Sartre permettent d'établir l'appartenance de celui-ci à une telle lignée. M.K. en relève au moins trois. 1° Chez Hume et l'auteur de *L'être et le néant*, on peut tout d'abord observer la même ambition : « Assumer pleinement le monde dans sa réalité, qui ne répond à aucune attente (du sujet) et ne dévoile aucun plan créateur » (p. 36). 2° Comme Rousseau, mais aussi Bergson et Beauvoir, Sartre est particulièrement attentif « aux modalités du processus de socialisation dont la description nous fait assister à la genèse combinée de l'identité et de l'altérité » (p. 31). 3° Enfin, Maine de Biran et lui semblent poursuivre le même projet : « Assurer consistance et dynamisme à un sujet pour échapper à la dispersion empiriste (radicale) sans se livrer au schéma substantialiste » (p. 119). Mais compte tenu de ces différentes indications, ne peut-on pas considérer que Sartre appartient à une tradition contre-subjectiviste ? Ne devons-nous pas relire ses textes à l'aune de cet horizon philosophique ?

C'est la proposition que M.K. défend au terme de sa contre-enquête. Certains pourront arguer que ce travail n'est pas un commentaire, mais un essai assez vague sur Sartre. Quelques-uns reprocheront à l'auteur d'avoir insuffisamment cité les écrits fondamentaux de l'œuvre sartrienne. D'autres estimeront que son argumentation est opaque et décousue. Ils affirmeront que, dans *Conscience et subjectivité*, on ne sait jamais clairement qui sont les « positivistes français ». Ils accuseront M.K. de n'avoir pas cité nommément ses contradicteurs. Ils le blâmeront pour ne pas avoir étudié l'argumentation de ses opposants. Ils

²¹ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité* [1961], Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 55.

²² *Ibid.*, p. 52.

lui tiendront surtout rigueur d'avoir mis le lecteur dans une position embarrassante, en le contraignant à identifier par lui-même les figures et les argumentations principales de cette confrérie secrète qui mine la réception et la compréhension de l'œuvre sartrienne depuis maintenant cinquante ans. À bien des égards, ces critiques trouveront un fondement objectif dans le travail de M.K. À nos yeux, son ouvrage demeure problématique sur les points évoqués par ses détracteurs. Néanmoins, l'intention directrice de cette recherche saura trouver son public et le convaincre. L'intérêt de cette contre-expertise consiste à offrir un nouveau point de vue sur un auteur qu'on croyait connaître mais qu'on découvre une fois de plus. Quant au mérite de ce travail, celui-ci tient à ses résultats. Ceux-ci sont immenses quoiqu'encore virtuels. Contre Heidegger, contre Bourdieu, contre beaucoup d'autres, cette contre-enquête a rétabli une vérité : elle a sorti l'œuvre sartrienne d'un purgatoire subjectiviste, pour la replacer dans une tradition contre-subjectiviste. Qui sait combien de dialogues nouveaux cette preuve vient de justifier ?

Fabio Recchia

Aspirant du F.R.S.-FNRS, Université de Liège